

## Egalité, équité, justice

Merci aux organisateurs, non seulement de l'invitation, de leur accueil en ces lieux, de la réunion familiale, mais aussi de l'idée de ce colloque. Grâce à cette invitation j'ai finalement pu lire John Rawls.

Pourquoi choisir Rawls pour ouvrir le dialogue avec Levinas ? Parce qu'il apparaît qu'ils ont en commun une préoccupation fondamentale pour leurs pensées aussi différentes soient-elles : cette préoccupation se concentre sous le thème de la justice. La comparaison est même plus précise puisqu'elle concerne l'attente de justice politique. Autrement dit, il s'agit de la justice sociale, celle que garantirait l'institution étatique ou au moins celle qui inspirerait l'institution.

Chez Emmanuel Levinas, c'est une idée bien représentée dans les textes majeurs que l'éthique s'ouvre sur un appel à rendre justice à la veuve, à l'orphelin, au misérable. Donc le commandement de prendre soin de l'autrui en autrui, sa différence, signifie que celle-ci prend différents visages – comme le souligne Levinas lui-même dans l'entretien avec Guwy, en citant l'évangile de Mathieu : « Quand t'as-t-on chassé ? Lorsque vous avez chassé le misérable etc ».

Il s'agit là de la justice inspirée en moi par la venue de l'Autre, du différent. Cependant il ne s'agit pas encore de justice institutionnelle. En effet celle-ci n'intervient qu'une fois que cette inspiration personnelle par l'Autre se trouve généralisée et systématisée. Lorsque le « rendre justice à l'Autre » devient « rendre justice à tous » fondateur d'une pensée sociale, il y a alors un passage de la justice éthique, dans laquelle je suis personnellement chargé d'accomplir la justice en mon nom, à une justice étatique, dans laquelle chaque citoyen est censé être à la fois un élément du système et un bénéficiaire de ce système. Dans ce passage, nous savons que l'asymétrie et l'unicité sont dissoutes au profit d'une réversibilité des règles. Cette dissolution est nécessaire à la construction sociale. Qu'en est-il chez Rawls ?

J'ai choisi de m'intéresser à la réflexion de John Rawls dans sa *Théorie de la justice*. Il s'agit d'un texte bien connu dont je retiendrai la thèse implicite qui me semble traverser l'ouvrage : l'injustice est générée par notre implication dans la société. L'effort produit pour penser la justice repose sur une abstraction dans laquelle la considération pour le groupe formant une société est distanciée par une posture théorique.

Il y aurait donc un lien de rejet entre la liberté individuelle et la solidarité. Sur la base de la liberté individuelle prenant pour motif son profit à partir des données contingentes, un individu ne peut pas envisager la solidarité. Il lui faudrait donc mettre en suspens un instant cette situation concrète naturelle et sa position sociale qui génèrent tel ou tel but, telle ou telle possibilité particulière, afin de penser la justice sociale pour elle-même. Pour elle-même, c'est-à-dire pour la société elle-même : donc pas la justice pour un mais la justice pour tous, pas les particularités mais le système. Jusqu'ici la description de l'articulation entre le particulier et le général peut sembler coller avec ce que décrit Levinas.

Rawls écrit : [Citation 1] « Pour nous la question primaire de la justice est à la base de la structure de la société, ou plus exactement, la manière par laquelle les institutions sociales les plus importantes distribuent les droits et les devoirs fondamentaux et détermine la division des avantages issus de la coopération sociale » (chapitre 1, traduction maison).

La justice est dès lors comprise par Rawls non seulement dans une perspective sociale (c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de rapports individuels directs mais de comment ceux-ci sont réglés par une institution) mais en plus, ce qu'il appelle justice désigne en fait un système juridique.

Pourquoi s'intéresser au système juridique ? Parce que l'enjeu revient finalement à l'individu : les avantages qu'il y a pour un individu à vivre dans une société, et pas de manière solitaire, reposent sur la charte juridique.

D'une certaine manière, on pourrait comprendre que ce qui permet à une société d'exister en tant que telle ce sont les termes de cette charte parce qu'elle seule confère une existence à ce qui n'existe pas par soi-même : la société.

En effet je n'ai pas accès à la société, je ne la vois pas, je ne la perçois pas pour elle-même. Tout ce que je perçois c'est une variété d'individus particuliers. Au mieux je peux considérer qu'un aspect regroupe des individus. Par exemple, quand il y a plusieurs enfants je peux observer le trait commun « être petit » et le prendre pour critère du groupe « enfant ». Mais pour autant je ne considère le groupe que par un procédé de réduction des particularités perceptibles. Donc le groupe est construit sur la base de mon procédé rationnel.

Il faut dire que l'exemple que je viens de donner ne correspond pas à ce que John Rawls désigne comme société. Une société n'est pas seulement un groupe. Parce que le groupe des enfants n'a pas de système de lois qui les lient entre eux. Ils peuvent avoir des règles dans la cours de l'école, mais alors le cadre de l'école est déjà posé comme institution de référence, le statut des enseignants, le territoire, les horaires, sont autant de règles qui fondent cette société parce que les rapports internes sont régulés et ces modalités de régulations sont propres à être transgressés.

Pourtant, si on continue avec l'exemple de l'école, la régulation de cette petite société tend à bénéficier aux individus. De même que si l'on adhère à un club, c'est toujours dans une idée de partage de moyens. Si j'adhère à un club d'échec, j'accepte de respecter les règles du club dans le but d'obtenir des occasions pour moi de jouer. Dans d'autres clubs, je peux être motivé par l'usage partagé de matériel. Dans tous les cas est donc instauré un circuit systématique en direction du bénéfice de l'individu.

Sur cet aspect, on peut encore dire que dans les grandes lignes on pourrait voir un parallèle entre Rawls et Levinas : la société est construite par des individus particuliers avec l'enjeu de la fonder sur une justice où l'égalité des lois profite à tous de la même manière. Et ainsi, cette égalité profite à chacun. On peut retrouver chez Levinas le retour au particulier, depuis le système global, comme la responsabilité personnelle que je conserve quant à l'évaluation de la justice étatique. Je suis responsable en tant que citoyen, mais à titre personnel, de faire persévérer l'idéal de justice insufflé par l'éthique dans la construction du système juridique.

Le fondement d'une société telle que le pense John Rawls ne tient pas à un état naturel, ni à une caractéristique commune à différents individus mais à la charte qui les unit. Et cette charte est construite, en même temps que la société est donc construite.

[Citation 2] « De même que chaque personne doit décider par une réflexion rationnelle ce qui constitue son bien, et ainsi concevoir un système rationnel de buts, de la même manière un groupe de personnes doit décider une fois pour toute ce qui est juste et injuste à ses yeux. » (chapitre 1).

Ici la construction repose donc sur une évaluation collective du bien pour la collectivité. C'est-à-dire que la constitution du système qui régit le collectif naît en même temps que le collectif lui-même. Autrement dit ce qui fait société c'est l'idéal social.

Afin de permettre une nouvelle mise en perspective du système social, Rawls propose de nous prêter à une expérience de pensée, celle de la fiction du voile d'ignorance afin de penser la charte qui liera la société : [Citation 3] « Avant tout personne ne connaît sa place dans la société, sa position de classe ou son statut social, pas plus que le sort qui lui est réservé dans la répartition des capacités et des dons naturels, son intelligence, sa force, etc. Ils ignorent aussi leurs propres conceptions du bien ou leurs tendances psychologiques » (p. 118). Rawls note que cette proposition n'est pas originale mais qu'elle est contenue implicitement dans d'autres études, notamment selon lui la conception de l'impératif catégorique chez Kant.

Les individus de ce groupe sont considérés comme des égaux parce qu'ils sont ignorants des contraintes naturelles ou sociales. Et ils cherchent à composer des principes de vie collective. Ils sont libres de leur choix précisément car ils ignorent quelle place ils occuperont dans le système ainsi conçu.

Dans cette expérience de pensée, reposant sur l'ignorance du rôle des concepteurs des règles sociales, Rawls considère que chaque individu tendra à la protections des plus faibles en vue de lui-même : en effet il tendra à se protéger lui-même dans l'éventualité où il ferait partie des plus faibles.

Ici se trouve selon moi le cœur de la différence entre Levinas et Rawls.

Ici il s'agit de déduire de l'expérience de pensée du voile d'ignorance la charte qui serait recherchée par le groupe ainsi réuni : et selon Rawls, dans ces conditions, c'est la recherche de la modalité la plus égalitaire et la plus équitable qui deviendrait le guide du projet de charte sociale. Egalitaire c'est-à-dire pareil pour tous. Equitable, c'est-à-dire en faveur des plus faibles (« à l'avantage des membres les plus défavorisés »).

En effet l'absence d'implication dans une situation effective permettrait d'adopter une position de surplomb, extraite des enjeux personnels. La proposition d'expérience de pensée de Rawls signifierait-elle que l'abstraction des conditions de l'existence soit la condition de la justice ? c'est-à-dire que la justice ne pourrait être rendue que par des lois établies hors de toute condition, un cadre posé exclusivement depuis la rationalité, sans inscription corporelle et sociale. La théorie dépasserait alors la condition, comme effort d'abstraction de la condition. La théorie serait le secours du faible à la condition d'ignorer qui est le plus faible.

Peut-on s'extraire des enjeux personnels et cette démarche peut-elle véritablement bénéficier à autrui ? Mais surtout pourquoi le faire ? C'est une question à laquelle je n'ai pas trouvé de réponse chez Rawls. Il affirme souvent qu'il s'agit de mettre en évidence des principes rationnels qui pourraient être placés au fondement de notre société. Cependant, à ma connaissance, il ne dit rien du pourquoi de cette démarche. Avec les principes d'égalité et de différence, on peut comprendre la justification de la recherche d'équité dans la justice comme une volonté de rendre justice au pouvoir théorique lui-même. C'est-à-dire que la théorie de la justice conduirait à penser que la théorie peut tout tandis que les conditions contingentes seraient des empêchements.

Ici on pourrait opposer que les conditions contingentes sont peut-être ce qui peut justifier la démarche elle-même, c'est-à-dire que les conditions contingentes (qu'elles soient naturelles ou sociales) posent une iniquité, et que ce sont elles qui obligent à penser un rectificatif théorique à ces iniquités (par exemple la discrimination positive introduite par le principe de différence).

Pourquoi Rawls considère la justice comme une caractéristique fondamentale de l'institution sociale, alors que l'observation simple paraît peut concluante. Est-ce que la rationalité suffit à justifier son propre procédé de justification ?

Il est clair que Rawls, tout comme ses successeurs dans le marxisme analytique, tend à protéger le plus faible, en sorte que ce soit le fonctionnement étatique, les règles imposées par le haut, qui protègent le plus faible. Mais pourquoi protéger le plus faible ? pourquoi ne pas l'abandonner ? Pourquoi ne pas simplement l'exclure ? Est-ce que la rationalité conduit à la protection du plus faible, c'est-à-dire à une moralité universelle ? et quels sont les critères de faiblesse ?

Ici il y a une sorte d'ambiguïté chez Rawls. On ne sait pas bien s'il fait appel à l'expérience de pensée du voile d'ignorance afin de mettre au jour un idéal naturel – tout en soutenant que la justice est construite par les formulations des lois. Auquel cas, il pourrait y avoir finalement un fond anthropologique et anthropocentré reposant sur une morale pré-requise de manière implicite. Ou bien Rawls fait appel à cette expérience comme à une époque, afin d'analyser ce qui a effectivement lieu dans l'autofondation d'un groupe social. Ceci dit dans un cas, comme dans l'autre, Rawls fait intervenir un idéal qui est à l'œuvre et dont on ne sait pas d'où il vient.

Rawls appuie cette idée sur la supposition qu'une base commune est nécessaire pour faire communauté, des valeurs morales par exemples permettent la réunion en société. C'est aussi une manière de penser que les valeurs morales qui font la base du fonctionnement institutionnel seraient infusées dans les citoyens : pour que les citoyens respectent la charte, il faut qu'ils aient accès aux valeurs implicites qui la traversent ; si la charte repose sur la perspective morale d'aider les plus démunis, alors on suppose que chaque citoyen intègre cette perspective à titre personnel. Une société juste serait donc constituée de citoyens qui adhèrent au principe de justice.

Ainsi la manière qu'a le particulier de revenir depuis de la construction du système n'est pas à proprement parler celle de particulier mais celle d'individu prenant part au système. La situation de chacun serait ainsi partagée par tous.

De plus, l'idéal de justice apparaît comme fondement du projet de charte lui-même. Ce qui est cohérent par la suite avec l'idée que la justice par contrat ne peut être établie qu'au sein de groupes portés par des valeurs communes. Par exemple pour Rawls, un système de justice à grande échelle, mondial, n'est pas possible, parce qu'il n'y a pas de communauté mondiale. C'est une manière de dire que l'idéal fonde la communauté et qu'il y a un présupposé non interrogé par Rawls.

A l'inverse chez Levinas, les lois sont établies à partir de l'inspiration éthique. C'est-à-dire que c'est l'altérité d'autrui qui impose sa propre valeur et qui oblige à la justice. Selon une articulation que je rappelais tout à l'heure et qui peut être précisée comme passage de l'inspiration éthique intime à une formalisation de l'éthique dans la généralisation qui est une expression de l'éthique soumise à la même tension que le dit

avec le Dire. C'est-à-dire que tout comme le Dire appelle au dit, l'éthique appelle à sa formalisation et celle-ci ne suffit pas car elle trahit son message tout en réalisant son commandement.

Et puis il faut dire qu'à la différence de Rawls, on ne trouve pas chez Levinas de morale évidente. Il y a certes une première morale reposant sur la possibilité de la jouissance au sein d'une perspective économique. Cependant à la première lecture, je n'avais pas eu l'impression que ce soit sous cette description que l'on puisse comprendre la proposition de Rawls. J'y reviendrai dans un instant.

Tout d'abord j'apporterai cette nuance : lorsque Rawls présuppose la communauté de la valeur morale comme visée volontaire, le lecteur ignore, lui, d'où Rawls tire une telle visée. En tout cas la difficulté dans la comparaison avec Levinas est de situer ce stade de recherche des règles sociales : dans un premier temps on pourrait simplement dire que ça ne marche pas, qu'il n'y a pas de point de comparaison parce que l'éthique repose sur le rapport intime que j'entretiens avec l'altérité, qui m'arrive par ce qui ressemble à des données contingentes, mais surtout parce que dans ce moment, je ne veux pas l'éthique. Je ne veux pas de sa perturbation, je ne veux pas la responsabilité et la culpabilité. L'autre n'est pas un projet possible mais ce qui dérange mon projet, ce qui l'empêche. Ce que décrit Rawls comme une bonne volonté, n'est donc pas compatible avec ce qu'écrit Levinas.

On pourrait alors penser, comme je le suggérais au début de cet exposé, que c'est sur le moment du passage au politique que la comparaison pourrait tenir. Cependant là encore, on se heurte à la question de la volonté.

Si chez E. Levinas, le passage au politique est bien la suite du commandement de justice reçu de l'Autre dans l'intimité, alors encore une fois, je ne souhaite pas le bien de l'autre mais je le lui dois. Le décalage avec la pensée de Rawls repose donc bien sur le pourquoi : pourquoi agir en vue du bien commun, et pas de mon bien personnel, pourquoi vouloir l'équité au détriment de ma domination et ma jouissance ?

La différence la plus profonde repose donc probablement sur la question des critères et de ce rapport possible à la première morale : qu'est-ce qui me permet de donner à autrui et à la mission de protection, une quelconque valeur ?

chez Rawls, la fiction du voile d'ignorance suppose que la valeur donnée à la condition sociale d'autrui proviendrait, dans un niveau théorique, de la **comparaison** : avec cette importante supposition que je pourrais moi-même être à la place d'une personne dite faible, alors je dois prendre toutes les précautions pour ne pas être amené à subir moi-même les iniquités. Donc, chez Rawls, je peux penser qu'il faut des aides sociales parce que je pourrais, selon mon rôle dans la société, en devenir bénéficiaire.

L'argument du « ça pourrait être vous » est largement repris dans les campagnes pour soulever des fonds pour des causes humanitaires. C'est quasiment le message fondamental de ces opérations de communication, quel que soit la cause. Un exemple récent en est la photo, diffusée par la fondation Abbé Pierre, d'un homme dormant dans sa voiture, avec la légende « En CDI et SDF ». Quel est le ressort rhétorique, sinon de dire la proximité que nous avons nous-même avec la précarité économique et sociale ? Avec

l'argument « ça pourrait être vous », le fondement moral est porté sur soi-même. C'est un argument convainquant, opérant dans la communication et pas seulement pour les bonnes œuvres.

Il me semble que la limite qui sépare définitivement les chemins de Levinas et de Rawls est bien le point de retour à soi. Le critère du même qui décrit chez Levinas le moment économique.

Si l'on repense à la situation décrite chez Blanchot et que Levinas reprend à son compte : lorsque la voiture d'enfant arrive devant la porte cochère, pourquoi devrais-je me retirer pour la laisser passer devant moi ? Ou bien si l'on pense à toutes les fois où nous attendons dans une file, en voiture ou à un comptoir quelconque : pourquoi attendre en file, pourquoi y a-t-il une possibilité de cohue, et pourquoi laisser passer qui que ce soit devant moi ?

Chez Rawls, pour moi-même je veux le meilleur, la priorité, le bonheur. Avec la proposition de Rawls, mon amour de moi-même est limité par l'incertitude des particularités : je veux la justice pour moi, si je ne sais pas qui sera ce moi et qu'il pourrait être n'importe qui, alors je veux la justice pour tous. C'est donc l'amour de moi-même et l'aspiration à la justice pour moi-même qui sont généralisés à tous. Et si j'attends dans une file, ce serait par adhésion au principe que la règle est bonne pour moi parce que bonne pour tous. Donc me je dirais que lorsque je laisse passer cette femme enceinte ou cette personne handicapée devant moi, c'est parce qu'elle pourrait être moi ; parce qu'un jour cela pourrait me profiter si je me trouvais dans leur situation. Pourrait-on être d'accord avec l'idée que l'homme qui recule pour laisser passer l'enfant et sa voiture par la porte cochère, dans *La folie du jour*, le fait en vue du bénéfice éventuel que cela pourrait lui apporter ou bien apporter à son propre enfant dans de pareilles circonstances ?

Même si on ne peut pas ignorer que ce mode d'analyse est très convaincant, il est aussi limité par ses propres prémisses : l'abstraction des données contingentes est une abstraction de la position particulière que j'occupe dans le monde. Dans la mise en œuvre de ces règles d'équité, il y a peu de chance que la conduite des citoyens soient à chaque instant inspirée par l'idéal moral transformé au niveau social en idéal de justice, si la justice n'a pas de fondement sensé, pas plus que l'injustice. La limite serait l'application concrète du sens, que le système décrit par Rawls ne semble pas suffire à s'approprier : pourquoi j'agis ainsi et pas autrement.

Dans le cas où mon voisin possède quelque chose que je veux et qu'il refuse de me donner, pourquoi je ne le tuerai pas ?

La réponse de Rawls pourrait être que la loi l'interdit, parce que mon intégrité physique est dépendante de celle des autres et que si je brise le tabou du meurtre, tous pourraient tuer impunément et je pourrais donc être, à terme, la cause de mon propre meurtre. En revanche Levinas répond que si je ne le tue pas, c'est parce que son hétérogénéité me l'interdit. Peut-être que cet interdit ne permet pas de savoir ce que je dois faire pour être juste dans la société, peut-être qu'il ne permet pas d'épuiser son inspiration dans les lois, mais peut-être aussi que cet interdit permet en pratique qu'il y ait effectivement moins de meurtres.

Le geste de pensée commun à Rawls et Levinas, même s'il n'y a pas chez Levinas de mise en scène de la pensée dans une expérience, remonte vers un idéal fondateur.

L'équité intervenant comme la rectification particulière des règles égalitaires générales intervient chez Rawls en tant que principe de différence, et d'une certaine façon chez Levinas en tant que responsabilité à veiller sur l'idéal de justice en faisant appel à ma responsabilité personnelle devant le devoir éthique. Mais chez Rawls le système établi ne repose pas sur la responsabilité mais sur la protection de soi-même. Le système juridique prend pour critère l'inquiétude égocentrée du législateur.

Dans son expérience de pensée, si le rapport particulier est mis en suspens, la visée d'autoconservation ou de profit ne l'est pas (ce que l'on pourrait simplement appeler la visée économique chez Levinas). C'est-à-dire que tout en enlevant les critères liés à l'inscription corporelle et sociale, Rawls conserve le critère d'être un moi. Ce en quoi il a raison puisqu'après tout je parle bien depuis moi. Mais ce moi est-il encore un sujet s'il n'a d'inscription nulle part ? c'est-à-dire s'il n'a pas d'horizon de monde ? Et ce moi est-il libre d'établir des lois, s'il ne connaît pas de contrainte ?

Si l'aspiration à la justice peut réunir les démarches si différentes de Levinas et de Rawls, le lecteur se trouve rapidement confronté au constat qu'il ne s'agit pas de la même justice. En effet alors que l'un aspire à ce que justice lui soit rendue, l'autre tend à faire bénéficier les autres de la justice éthique enseignée par un autrui – et ce me semble-t-il au nom d'un idéal, une aspiration, imposée par l'hétérogène.

word count : 3765

